



HAL
open science

Subaltern Studies : De la provincialisation de l'Europe au langage de la différence

Anne Castaing

► **To cite this version:**

Anne Castaing. Subaltern Studies : De la provincialisation de l'Europe au langage de la différence. Matérialismes, culture et communication. Tome 2: Cultural Studies, théories féministes et décoloniales, 2016. hal-01988087

HAL Id: hal-01988087

<https://hal.science/hal-01988087>

Submitted on 21 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Subaltern Studies :

De la provincialisation de l'Europe au langage de la différence

Anne Castaing (CNRS/THALIM)

Dans *Listen to the Heron's Word* (1994), les anthropologues Gloria Goodwin Raheja et Ann Grodzins Gold déploient la métaphore du héron pour décrire les « formes quotidiennes de résistance » mises en place par les femmes d'Inde du Nord en contexte rural traditionnel. De fait, le héron y symbolise « une configuration morale alternative » et vise, dans les chansons et contes traditionnels féminins, à mettre en lumière les vérités non-dites par un discours illicite (1994 : xi). La relation du héron à la résistance féminine vis-à-vis de l'oppression patriarcale réside ainsi dans des questions de parole, de discours et de *langage* : c'est à partir d'un corpus de chansons traditionnelles que les anthropologues identifient la dissidence et un point de vue alternatif sur les relations maritales et familiales. À cet égard, Goodwin Raheja et Grodzins Gold entreprennent de déconstruire le présupposé qui fait des femmes indiennes des victimes muettes, impuissantes à formuler voire à *penser* leur révolte, présupposé d'ailleurs amplement nourri par la formule lapidaire mais convaincante de Gayatri C. Spivak (2009a), « Les subalternes ne peuvent pas parler ». Elles parviennent ainsi à montrer qu'une approche anthropologique du sujet *dans la culture* peut souligner la multiplicité des modes d'expression des subalternes, élaborés à travers diverses stratégies discursives et symboliques, comme celle qui vise à faire du héron le véhicule d'une voix dissidente inappropriée. Ainsi, écrivent Goodwin Raheja et Grodzins Gold :

« Dans cet ouvrage, nous interrogerons la force, le pouvoir de persuasion et la saillance des propositions culturelles dominantes relatives au patrilignage, à la hiérarchie et à la subordination des femmes dans leur expérience quotidienne. Mais nous interrogerons également les contextes à l'intérieur desquels il devient possible de soulever ces questions. Nous estimons que si ni les hommes ni les femmes, lors des situations d'entretien, ne contesteraient en temps normal ces aspects des relations familiales en Inde du Nord, ils sont néanmoins clairement ouverts à l'ironie, aux double-sens et à l'ambiguïté dans l'usage du langage quotidien, dans les stratégies d'organisation des mariages, de même que dans certains genres des traditions orales, particulièrement ceux pratiqués par les femmes. Nous devons ainsi rester particulièrement attentives aux contextes dans lesquels les mots et les discours sont formulés. Si nous nous contentons d'enregistrer les réponses des femmes à nos propres questions, nous pourrions hâtivement conclure qu'elles ne peuvent pas s'exprimer de façon subversive et critique, que leurs voix sont contraintes par le poids de la domination masculine et par leur propre allégeance à la "Tradition" » (1994 : 19-20. Ma traduction).

Cet argument articule deux principes : celui de la *différence* (culturelle) et celui de l'*expérience* (subjective), qui visent tous deux à souligner la façon dont s'élabore dans le langage la culture subalterne, et dont s'élabore par cette culture un récit alternatif de la société et de l'histoire.

Penser la différence : si telle est la réponse des anthropologues à l'entreprise réductrice de Spivak, elle se cristallise chez un penseur clé de la théorie postcoloniale comme Dipesh Chakrabarty autour du concept de *belatedness* ; autrement dit, de *retard* (politique, culturel, intellectuel), d'arriération, qui réduit les développements autonomes des sociétés non-occidentales à des archaïsmes en voie de modernisation. Une dizaine d'années après la publication de son ouvrage phare *Provincializing Europe* (2000), il revient sur les paradoxes de ce concept dans un article au titre par ailleurs intrigant, « *Belatedness as possibility* » (2011) : dans le langage de l'Occident, interroge Chakrabarty sur le mode ironique, l'Inde a-t-elle jamais été débarrassée du spectre du retard ? Comme on a pu l'écrire¹, les *Subaltern Studies* comme projet indigène de déconstruction historiographique ne témoignent-elles pas de ce retard quand elles visent à écrire une histoire par le bas déjà initiée par les travaux d'historiens européens tels qu'Alexander Gerschenkron et son *Economic Backwardness in Historical Perspective* (1952) ou, pour la France, par ceux de Jules Michelet ?

C'est là bien mal comprendre l'originalité du projet des *Subaltern Studies*, pourtant clairement énoncé par Ranajit Guha dès les premières pages du volume inaugural du collectif, *Subaltern Studies I : Writing on South Asian History and Society* (1982) : entreprendre une histoire par le bas *dans un contexte de colonisation* vise non seulement à entendre les muets de l'histoire, mais également à déconstruire un modèle épistémologique eurocentré car basé sur un principe de rationalité scientifique qui gomme ou marginalise les *différences*, et notamment, dans le contexte indien, une conception alternative du temps historique, de l'ordre social et familial, du politique ou du spirituel. En d'autres mots, souligne Chakrabarty, les *Subaltern Studies* visent avant tout à une critique des paradigmes de la modernité tels qu'énoncés par les Lumières puis réitérés par l'historiographie marxiste, pour faire entendre une *autre* histoire du monde et des sociétés.

La question épineuse de la relation des *Subaltern Studies* à la pensée marxiste, pourtant située par certains aspects au cœur du collectif, témoigne là aussi de sa capacité à se singulariser en exhibant tout ce qui, dans le discours des Lumières comme chez Marx, tend à se dérober aux universalismes (ceux de la modernité, politique ou sociale, du Capital ou de la résistance) et à marquer sa différence. C'est d'ailleurs sur cette position de négation (ou de déconstruction, selon les discours) de l'universel adoptée par les *Subaltern Studies* que se cristallisent ses critiques les plus récentes et les plus virulentes, formulées par exemple par le sociologue marxiste Vivek Chibber jusque dans les colonnes du *Monde Diplomatique* (Mai 2014). Témoin d'un phénomène de « résistance mondiale contre le capitalisme » et de la « répudiation du matérialisme et de l'économie politique » amorcée par les études postcoloniales, Chibber dénonce l'« obsession des particularismes culturels » dont seraient atteintes les *Subaltern Studies*, quand l'universalisme constitue au contraire « une arme pour la gauche ». Mais il invite surtout le lecteur à prendre conscience de l'essentialisme au cœur de la démarche du collectif, radicalisme qui agit comme un frein certain à la lutte internationale. Au « spectre » du retard, un tel point de vue substitue celui de l'essentialisme culturel.

¹« Depuis leur naissance même, les *Subaltern Studies* ont été accueillies par plusieurs critiques comme un projet "tardif" [« belated »], qui entreprenait dans le sous-continent indien ce que l'"histoire par le bas" des britanniques avait accompli depuis bien longtemps.» (Chakrabarty, 2011 : 165. Ma traduction).

Étrangement, l'Occident tarde lui aussi à entendre ce type de discours et à se soumettre au langage de la différence. En témoignent en France les traductions longtemps attendues d'ouvrages aussi fondamentaux que celui de Chakrabarty (2009, sous le titre *Provincialiser l'Europe*), d'Homi Bhabha (2007) ou de Spivak (2009a et 2009b), sans parler de l'occultation presque totale des *Subaltern Studies* dans le paysage intellectuel français. Des ouvrages non encore traduits tels que *Subalternity and Difference* (2011) de Gyanendra Pandey ou *History in the Vernacular* (2008) de Partha Chatterjee et Aquil Raziuddin, pour ne citer que des grandes figures du collectif, ouvrent pourtant de vastes fenêtres sur les questions de différence et d'intégration, si précieuses et globalement prisées dans le contexte contemporain. Or, ce que met en lumière Chakrabarty dans son article « Belatedness as possibility », comme plus encore dans *Provincialiser l'Europe*, est la difficulté pour une Europe percluse d'un universalisme hérité des Lumières d'entendre la voix de l'autre dans sa singularité, de reconnaître les accents et l'opacité de sa langue (Chakrabarty, 2011 : 54-55), comme en témoigne la condamnation des *Subaltern Studies*, reléguées à incarner de tardifs reliquats européens.

La question de la langue est de fait primordiale puisqu'elle articule *différence* et *communication* : comment penser la différence sans penser le mode, le lieu et *l'appropriation* du discours, interroge Spivak (2009a) ? Comment penser l'appropriation du discours subalterne sans au préalable en entendre véritablement la langue, interroge Grodzins Gold et Goodwin Raheja ? Comment traduire la langue de l'autre sans en gommer les aspérités, interroge Chakrabarty ? Le prisme de la traduction, question cruciale pour Chakrabarty, lui permet de souligner la complexité de concepts qui émergent au cœur d'histoires culturelles singulières et véhiculent là la diversité des modes de pensée et des modes d'être au monde. La littérature vernaculaire, amplement convoquée par Chakrabarty comme elle le fut par Spivak (2009b), Chatterjee (1993), Veena Das (1996) et tant d'autres, permet alors de resituer ces concepts dans leur contexte d'émergence, d'en saisir la singularité, de tisser d'autres récits et d'autres *modes* de narration.

À la lumière de *Provincialiser l'Europe*, cet article a pour ambition d'interroger la déconstruction des modèles universalistes des Lumières et du marxisme par les *Subaltern Studies*, pour produire des pistes *alternatives* de lecture de l'histoire, puisées dans le patrimoine culturel indigène de l'Inde. Il propose ainsi de fournir un matériel littéraire supplémentaire aux démonstrations de Chakrabarty, au regard d'un corpus poétique et narratif moderne de langue hindi et bengali, deux des langues principales d'Inde du Nord. Cet article vise ainsi à réaliser un renversement méthodologique à l'approche opérée dans *Provincialiser l'Europe* en signalant comment, par son lexique, sa configuration, ses métaphores et ses stratégies narratives, le texte littéraire parvient à déployer un mode alternatif d'écriture de l'histoire et de la culture, se faire le lieu d'émergence et d'expression de langages subalternes et déployer la signifiante des « particularismes culturels ». Il permet dès lors de repenser l'histoire, l'hégémonie et les modes de résistance dans leur pleine singularité, de « poursuivre ce qui résiste aux grands efforts de traduction dans les systèmes culturels et autres systèmes sémiotiques, de sorte que l'on puisse imaginer la radicale hétérogénéité du monde » (Chakrabarty, 2009 : 92) et « poser des nouveaux principes pour penser l'histoire et sa futurité » (Chakrabarty, 2009 : 60).

De l'histoire et de la différence

L'« idée de provincialiser l'Europe² » telle qu'énoncée par Dipesh Chakrabarty, professeur d'histoire à l'Université de Chicago, intervient à point nommé : au tournant du XXI^e siècle et à la veille des événements du 11 septembre 2001, il devient essentiel de repenser le grand récit de la configuration du monde. Dans cet ouvrage magistral traversé d'histoire, de politique, de littérature, de linguistique et de philosophie, Chakrabarty contredit un instant la perspective de l'historiographie dominante et décentre les regards. Ouvrage phare de la pensée postcoloniale, *Provincialiser l'Europe* analyse minutieusement les héritages épistémiques de la colonisation, délocalise une Europe imaginaire qui persiste à incarner le paradigme de la modernité politique et culturelle, déconstruit l'édifice d'universalisation des particularismes des Lumières européennes et de ses concepts, inaptes selon Chakrabarty à penser des territoires et des cultures non-occidentales. S'il se situe là dans le sillon d'auteurs tels que Spivak, Homi Bhabha ou Arjun Appadurai, grandes voix du discours postcolonial issues des sciences humaines (Littérature comparée pour Spivak, anthropologie pour Appadurai, littérature anglaise pour Bhabha), Chakrabarty adopte quant à lui le prisme de l'histoire et de l'historiographie. Il démêle ainsi non seulement les dispositifs de l'hégémonie culturelle comme héritage colonial, mais également le récit de l'histoire auquel celle-ci procède, et plus encore le grand récit de l'entrée dans la modernité des anciennes colonies qui continue à travailler le paysage intellectuel en Inde.

Situé dans la continuité des *Subaltern Studies* dont il incarne le tournant postcolonial (critique des paradigmes coloniaux et déconstruction des discours³), Chakrabarty rappelle par ailleurs les fondements théoriques et épistémologiques du collectif indien, qui émerge au début des années 1980 à l'initiative d'un groupe de six puis dix chercheurs, principalement historiens⁴ : déconstruction d'une histoire dominée par les élites, qui marginalise les histoires et les résistances populaires ; relecture à rebours des histoires coloniales de l'Inde en soulignant les formes quotidiennes de résistance des oubliés de l'Histoire ; valorisation des sources alternatives (récits de vie, journaux, textes littéraires), aptes à faire entendre les voix subalternes⁵. Notons néanmoins que l'entreprise de

²Ainsi Chakrabarty titre-t-il l'introduction de *Provincialiser l'Europe* (31-63).

³Pour une histoire des courants qui traversent les *Subaltern Studies*, voir Pouchepadass, qui identifie, dès la fin des années 1980, un « tournant postmoderniste » dont l'« effet le plus évident a été le déplacement de la critique du colonialisme au champ économique et politique au champ culturel », où l'on perçoit l'influence grandissante de la pensée de Michel Foucault comme d'Edward Saïd. La critique de la modernité, continue-t-il, y devient un motif essentiel et il ne s'agit plus « d'emboîter le aux grands discours d'émancipation modernes comme [les subalternistes] l'ont fait au départ [...], mais de faire comprendre que la raison n'est qu'un modèle parmi d'autres, et par là-même de "provincialiser" l'Europe, ce référent théorique implicite de toutes les historiographies élitistes » (2000 : 6-7).

⁴ Plus précisément neuf historiens (Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Gyanendra Pandey, Gyan Prakash, David Arnold, Shahid Amin, Gautam Bhadra, Sumit Sarkar et David Hardiman) et un politologue (Partha Chatterjee).

⁵Dans le premier volume de la revue *Subaltern Studies*, Ranajit Guha définit explicitement la direction du collectif : « L'historiographie du nationalisme indien est longtemps restée dominée par l'élitisme – colonial et nationaliste-bourgeois [...] Ces deux types d'élitisme partagent le préjugé selon lequel la formation de la nation

critique des modèles épistémologiques occidentaux vise tout autant chez Chakrabarty l'historicisme des Lumières, déjà identifié par Edward Said dans son fameux *L'Orientalisme* (2005) et qui conditionne le fantasme de retard politique et d'archaïsme dans les sociétés non-occidentales, qu'elle vise celui de la modernité politique de l'historiographie marxiste, discours pourtant situé aux racines des *Subaltern Studies*. Ainsi, écrit Chakrabarty :

« On pourrait dire que l'historicisme, et même l'idée moderne et européenne d'histoire, est venue aux peuples non-européens au XIXe siècle, sur le mode du "pas encore" (...) Les Indiens et les Africains n'étaient pas encore assez civilisés pour pouvoir se gouverner eux-mêmes. Il fallait que du temps historique s'écoule, il fallait qu'ils puissent se développer et se civiliser (...) afin d'être considérés comme prêts à affronter cette tâche » (2009 : 39-40).

Les liens profonds qui unissent le collectif, d'inspiration clairement gramscienne à laquelle il emprunte les concepts même de subalternité et d'hégémonie, à la pensée marxienne et à l'analyse du Capital, sont néanmoins fortement ébranlés par l'historicisme au cœur de l'historiographie marxiste, celle-ci présentant les mouvements populaires de révoltes anticoloniales tantôt comme des rassemblements désorganisés et sans lendemain, tantôt comme le résultat d'impulsions venues du haut. L'historien subalterniste David Arnold résume d'ailleurs de façon frappante les points d'achoppement du collectif à la pensée gramscienne, qu'il perçoit comme une réinterprétation du discours des « fondateurs du marxisme » (Marx et Engels), au prisme d'une réflexion sur l'hégémonie et la subordination, concepts clés du discours de Gramsci :

« À un niveau théorique général, l'attention qu'[Antonio Gramsci] porte à la conscience et aux dimensions culturelles et idéologiques de l'hégémonie et de la subordination offre une base pour une appréhension critique et une analyse des classes subalternes [...]. De plus, contrairement aux fondateurs du marxisme et leur certitude d'une disparition imminente de la paysannerie face au capitalisme rural et industriel, et le contraste qu'ils formulent entre la barbarie paysanne d'un côté et le prolétariat révolutionnaire de l'autre, Gramsci décrit la population paysanne comme une force vive, sur les plans politique comme culturel et social, appelant à une analyse précise de ce groupe qui puisse pénétrer sa spécificité historique et la conscience subalterne formulées dans les croyances populaires et le folklore » (Arnold, 194 : 155-156. Ma traduction)

Or, c'est pour Chakrabarty la catégorie de *prépolitique*, introduite par l'historien marxiste Eric Hobsbawm pour désigner les mouvements paysans, qui « est la forme la plus exemplaire » de cet historicisme :

« Les actions menées par les paysans, articulées plus souvent qu'à leur tour sur l'axe de la parenté, de la religion, des castes [...] demeuraient pour [Hobsbawm] symptomatiques d'une conscience qui n'avait pas tout à fait reconnu la logique séculière et institutionnelle du politique. Pour lui, les paysans étaient "prépolitiques" en ceci qu'ils n'avaient pas encore trouvé ne fût-ce que les prémices du langage spécifique dans lequel s'exprimer. [Le capitalisme] leur [venait] de l'extérieur, insidieusement, par l'action des forces économiques

indienne et le développement des consciences au cœur de cette formation sont exclusivement des réalisations des élites. Dans les historiographies colonialiste et néo-colonialiste, ces réalisations sont attribuées aux dirigeants, aux administrateurs, aux politiques, aux institutions et à la culture britanniques ; dans les textes nationalistes et néo-nationalistes, aux figures, aux institutions, aux activités et aux idées des élites indiennes [...]. Ce qui est clairement laissé de côté dans cette historiographie non-historique est la *politique du peuple* » (1982 : 1-4. Ma traduction).

qu'ils ne compren[ai]ent pas". Dans le langage historiciste de Hobsbawm, les mouvements sociaux des paysans du XXe siècle demeuraient "archaïques"⁶ » (2009 : 45-46)

L'élitisme au cœur du récit historique marxiste de l'Inde moderne se formule d'après Chakrabarty dans l'archaïsation des mouvements paysans que les *Subaltern Studies* visent à réhabiliter comme piliers de la mobilisation anticoloniale. Ainsi, écrit Chakrabarty, « le problème de la contextualisation de l'historique et du politique dans un contexte où le paysan fait déjà partie du contexte politique était l'une des questions essentielles qui guidaient le projet historiographique des *Subaltern Studies* » (Chakrabarty, 2009 : 44). Dans *Elementary Aspects of Peasants Insurgency in Colonial India* (1983), œuvre phare qui traça la voie des *Subaltern Studies*, Guha entreprend de défaire la catégorie de prépolitique à travers l'exemple des insurrections des planteurs d'indigo du Bengale aux XVIIIe et XIXe siècle qui, dans leur formulation comme dans leur mode d'émergence, font coexister le politique et le spirituel, le séculier et le surnaturel. En soulignant les positions critiques de Guha envers les visées globalisantes d'une historiographie eurocentrée quand, écrit-il, « aucune forme historique du capital, fut-elle de portée mondiale, ne pourra jamais être universelle » (Chakrabarty, 2009 : 96), Chakrabarty conteste du même coup le retard des *Subaltern Studies* qui visent au contraire à retravailler la pensée marxienne à l'aune du principe de *différence* historique et culturelle.

De fait, pour Gyan Prakash, membre fondateur du collectif, ce principe de différence s'oppose par définition aux grands métarécits marxistes du Capital, car « faire du capitalisme le thème fondateur [de l'histoire de l'Inde] revient à homogénéiser des histoires qui demeurent hétérogènes » (1992 : 13). Néanmoins, il ne nie en rien l'apport de la pensée marxiste au projet des *Subaltern Studies* : il s'agit au contraire, écrit Prakash, de repenser le discours marxiste en le délestant de tout eurocentrisme pour penser l'hétérogénéité de l'histoire et des contextes. Ainsi, écrit-il:

« Ecrire sur des histoires du développement "altéré" et "impur" du capitalisme en Inde ne signifie en rien ignorer la classe ou abandonner le marxisme. La question posée est celle de l'hétérogénéité irréductible du capital métropolitain et du subalterne colonisé, hétérogénéité qu'un marxisme eurocentré et non critique pourrait nous faire ignorer. Je ne suggère pas que reconnaître l'eurocentrisme de Marx nécessite d'abandonner le marxisme [...]. À l'image de nombreuses idées européennes du XIXe siècle, la construction du grand récit historique du mode de production eurocentré devrait être perçue comme un équivalent de l'impérialisme territorial du XIXe siècle » (1992 : 14. Ma traduction).

En soulignant l'inadéquation des catégories marxistes à des contextes non-occidentaux (qui intègrent, par exemple, la pratique sociale de la caste, de la sati ou du non-remariage des veuves, et peuvent assimiler le religieux et le spirituel au domaine social et politique), Prakash comme Chakrabarty valorisent en premier lieu la réhabilitation d'histoires et de cultures subalternes *autonomes*, travaillées par les principes d'hétérogénéité, de discontinuités et de changement. Ils invitent ainsi à repenser l'archaïsme comme l'une des « diverses modalités d'être au monde » (Chakrabarty, 2009 : 60), le retard comme la *possibilité* d'une conception alternative du temps historique, et à recourir à d'autres modèles culturels que ceux des Lumières ; en d'autres mots, à « provincialiser l'Europe ».

⁶Chakrabarty cite Hobsbawm (1966 : 2-3).

Cette provincialisation est pour Chakrabarty indissociable d'une revalorisation des pratiques et des savoirs indigènes, dont il souligne à la fois la complexité et l'incommensurabilité face aux modèles coloniaux ou marxistes. La pratique sociale de l'*Adda*, discussions amicales et informelles tant littéraires que politiques dans le Bengale du XIXe siècle, incite Chakrabarty à repenser la modernité au prisme des singularités culturelles, qui conditionnent en tout état de cause la pratique et l'imaginaire du politique. De même, interroge-t-il, la pratique politique de la Nation est-elle dissociable d'un *imaginaire* de la Nation, lentement élaboré, en Inde, durant la période coloniale et plus encore lors des soulèvements nationalistes ? Si Chakrabarty dégage là la pluralité au cœur de la notion d'imagination, c'est en faisant écho à nombre de travaux issus des rangs des *Subaltern Studies* qui visitent, souvent sous le coup de la littérature, le vaste champ métaphorique qui précède ou accompagne la naissance de la nation. Ainsi, dans son ouvrage *The Nation and its Fragments* (1993), Chatterjee met-il en évidence la façon dont le discours britannique a focalisé de façon fantasmagorique sur la condition des femmes, problématique qui truffe les récits et les comptes-rendus de colons. Mais il souligne surtout la réponse nationaliste à ce type de discours chez les réformateurs bengalis à partir du milieu du XIXe siècle : les femmes, situées au cœur du domaine domestique, et donc du domaine *privé* (lire : « indigène »), se doivent d'incarner et de préserver une tradition vierge de l'influence coloniale, portée par des valeurs fortes aptes à faire vaciller l'édifice culturel de l'envahisseur. *Construire* les femmes en métaphores de la nation, notamment par l'éducation et la valorisation de qualités typiquement « féminines », devint un enjeu majeur pour les mouvements réformateurs de la renaissance bengalie, qui revendiquent là une supériorité à la fois *culturelle* (réinterprétation des traditions indigènes) et *spirituelle* (mise en valeur des qualités spirituelles de la « Femme indienne »).

Notons d'ailleurs la façon dont les analogies identifiées par Chatterjee, et qui opposent le domaine du spirituel/indigène/intérieur au domaine du matériel/colonial/extérieur, se manifestent dans la littérature de cette période. Si les œuvres du poète et romancier bengali Rabindranath Tagore (1861-1941) peuvent mettre en scène une femme réformée (cultivée et sophistiquée *mais* douce ; domestique *mais* apte à intégrer le monde), son roman *La Maison et le monde* (1916) polarise les deux espaces tout en valorisant celui de l'intérieur, raconté à travers l'expérience qu'en fait le personnage féminin. Le « Monde », dont le récit lui parvient indirectement, est saturé de violence, des combats nationalistes aux prémices des conflits intercommunautaires. Roman sombre et pessimiste sur l'avenir du mouvement nationaliste, il se caractérise par une intrusion dans le domaine du domestique quand Bimala, l'héroïne, tisse un lien amoureux avec Sandip, jeune révolutionnaire. Le viol de l'espace sacré s'incarne à la fin du roman par l'agression mortelle du mari, qui n'a cessé de dénoncer la violence et de valoriser les qualités spirituelles de l'homme. La sécurité de la maison n'est dès lors plus assurée, la femme peut être souillée.

Le titre même de l'ouvrage de Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, témoigne des aspirations profondes des *Subaltern Studies* : rompre avec la vision globalisante des historiographies coloniale puis marxiste, déconstruire l'histoire de la Nation, valoriser les « petits récits », les histoires subalternes, comme autant de points de vue fragmentaires sur une histoire, une culture et une société *forcément* plurielles. Or, cette pluralité qui nourrit l'approche fragmentaire de l'histoire chez Chakrabarty, Chatterjee ou Pandey⁷ s'entend certes comme

⁷Voir « Pour une défense du fragment » (1999), où le principe du « fragment » comme élément social hétérogène permet à Pandey de relire l'histoire des conflits intercommunautaires en Inde.

une appétence du local et du subalterne pour une écriture de l'histoire à contre-courant, mais également comme une tentative de repenser les catégories, notamment celles du genre historique et de ses sources, dont la conception académique est circonscrite au champ de la rationalité des Lumières. Si la représentation fictionnalisée et foncièrement subjective qu'est le récit littéraire est un matériel prisé par les *Subaltern Studies*, c'est que, comme l'établit Sudhir Chandra (1992), la manifestation des consciences qu'il met en scène le rend apte à enrichir voire évincer les sources conventionnelles de l'historien, non tant comme document que comme *discours*. De même, Sudipta Kaviraj (1995) souligne-t-il que la fiction met en jeu une ambiguïté et des contradictions qui donnent de la réalité une vision plus dynamique, non plus dominée par une voix autoriale et univoque mais par le pluralisme du « nous » des sujets de cette Histoire. À l'inverse, la critique littéraire en Inde manifeste une volonté d'ancrer les œuvres dans leur contexte de production, et plus particulièrement dans le récit de l'imaginaire et de la naissance de la nation indienne, de l'âge classique à la période contemporaine. En témoigne l'ouvrage magistral *Literary Cultures in History* (2003) de Sheldon Pollock, référence unanime en matière d'histoire littéraire indienne et qui vise, sous différents angles, en différentes langues et à différentes périodes, à reconstruire une histoire adéquate de la littérature, apte à faire entendre les dynamiques historiques à l'œuvre dans le texte littéraire.

Comme Chakrabarty, Chatterjee prend position en faveur de la déconstruction de la catégorie de récit historique. Dans *History in the Vernacular*, il appelle à reconsidérer la valeur scientifique, longtemps réfutée, des histoires vernaculaires précoloniales ou régionales. Si celles-ci défient les conventions académiques des grands courants historiques, c'est qu'elles intègrent à la narration objective des événements des histoires « en d'autres genres » : poésie, journaux, mythes et légendes populaires peuvent ainsi venir enrichir le récit historique d'éléments culturels, sociaux et anthropologiques, et permettent l'élaboration d'une histoire sociale qui, écrit Chatterjee, « célèbre la mémoire de la communauté » et « donne voix à des identités et des aspirations qui ne trouvent pas de place dans les structures institutionnelles du récit historique professionnel » (Chatterjee et Raziuddin, 2008 : 20).

C'est d'ailleurs là le projet de récentes histoires de la Partition de l'Inde (1947), événement longtemps demeuré dans l'ombre du grand récit nationaliste de l'accession de la Nation à l'indépendance, avant sa relecture par les *Subaltern Studies* à partir des années 1990. Si Pandey, constatant que « l'écriture indienne de l'histoire n'a jamais réussi à se défaire de l'obligation de démontrer l'"unité" » (2001 : 48), nourrit son enquête sur l'écriture de la violence intercommunautaire de la Partition par un recours aux textes littéraires, les historiennes Kamla Bhasin, Ritu Menon (1998) et plus encore Urvashi Butalia (2002) intègrent à leurs histoires féministes nombre d'entretiens originaux avec rescapées et témoins. Ces entretiens signalent leur désir d'investir le champ social en convoquant la mémoire collective, jusque dans les arrière-cuisines des villages que les historiennes ont longuement sillonnées. Ainsi, écrivent Bhasin et Menon :

« Sous la forme d'une exploration, cet ouvrage est une tentative de communiquer une expérience de la Partition à travers les voix de celles qui restent jusqu'ici absentes de son récit : les femmes, qui furent d'une façon ou d'une autre destituées de l'événement » (1998 : xi. Ma traduction).

Si Bhasin et Menon valorisent l'expérience comme source historique *fiable*, Butalia défend non seulement le témoignage mais également sa manipulation comme stratégie visant à laisser parler le subalterne :

« Collecter du matériel est parfois la partie la plus facile de la construction d'un livre. Les décisions les plus difficiles surviennent lorsqu'il s'agit de savoir ce qu'il faut garder ou éliminer [...] Si une partie de ce livre est constituée de mon récit des histoires de la Partition, dans d'autres sections, les gens que j'ai interviewés racontent leur propre histoire. Mais je n'en ai gardé qu'une petite partie [...] J'ai pris la liberté de "narratiser" ces entretiens pour les présenter au lecteur, c'est-à-dire que j'ai supprimé les questions et laissé le texte se dérouler comme un récit continu » (2002 : 20).

Cet usage du matériel historique signale clairement la rupture avec la rationalité de l'historiographie dominante à laquelle aspirent les *Subaltern Studies*. Il n'est pas sans faire écho au scepticisme que l'historien Paul Veyne formulait déjà à la fin des années 1970 sur l'écriture historique : celle-ci ne produit ni plus ni moins que le roman, un récit qui classe et hiérarchique sans *objectivité*, produit des intrigues et non des faits, et mérite dès lors le même type d'analyse que celle à laquelle on soumet la littérature⁸. À l'inverse, pour Chatterjee (2008 : 20), l'autobiographie comme articulation entre histoire individuelle et histoire culturelle peut représenter pour l'historien une source précieuse dans la description des changements sociaux en Asie du Sud, chez les élites comme chez les gens ordinaires. Témoigne de ce frottement la configuration du collectif *Telling Lives in India* (2004), de Stuart Blackburn et David Arnold : interroger les singularités de l'écriture de soi comme véhicule de la voix subalterne suppose une diversité des supports comme des approches, et que coexistent une lecture historique et une lecture littéraire de témoignages, aussi différents que des récits de prison, de la poésie ou des biographies.

Frappante à cet égard est l'autobiographie du romancier bengali Mir Mosharraf Hossen (1847-1912), la bien nommée *Amar Jibani* (« Mon autobiographie », 1908-1910), qui en tous points établit un « pacte autobiographique » (Lejeune 1975). Chez Hossen, ce pacte articule récit intime, généalogie familiale et description détaillée du contexte de l'intrigue, d'un point de vue social, économique, politique, religieux, folklorique, voire écologique. L'accumulation des détails référentiels dans ce texte extrêmement documenté ne contredit en rien, dans le contexte du Bengale du XIXe siècle, le récit du développement personnel et la narration de l'intime, essentiels au pacte autobiographique. Au contraire, ce que met en évidence cette autobiographie est la concomitance entre sphère privée et sphère publique, entre histoire personnelle (et familiale, puisque le texte est introduit par une longue généalogie des ancêtres du narrateur) et Histoire. Dans le contexte de l'écriture d'*Amar Jibani*, l'autobiographie a valeur de compte-rendu précis et fiable des événements et ne peut se limiter à l'exploration de soi. Elle exige à cet égard une lecture à la fois littéraire et historique, culturelle, sociale ou anthropologique. Dans le langage de Chatterjee, ce texte défie la vision globalisante des conventions rationnelles d'écriture de l'Histoire érigées par les Lumières, par la valorisation du local et des petites histoires, par son usage de la subjectivité dans le récit des événements et celui du spirituel comme élément social. À cet égard, *Amar Jibani* représente un matériel précieux pour une

⁸ « Comme un roman, l'histoire trie, simplifie, organise, fait tenir un siècle en une page et cette synthèse du récit est non moins spontanée que celle de notre mémoire quand nous évoquons les dix dernières années que nous avons vécues. [...] En aucun cas ce que les historiens appellent un événement n'est saisi directement et entièrement » (Veyne, 1978 : 14-15).

lecture à rebours de l'Histoire qui mette en évidence les discours subalternes, les pratiques et les savoirs autochtones, formulés dans le langage de la *différence*⁹.

Politiques et poétiques de la traduction

Revenons aux questions de langue, justement. Pour Chakrabarty, le champ de la différence culturelle et historique se cristallise de façon frappante dans la politique de la traduction des lexiques indigènes. Il propose à cet égard de reconsidérer les glossaires présents dans nombre d'histoires des mondes non-occidentaux comme procédés de traduction pouvant refléter une volonté d'uniformisation des concepts, et gommer ce que Chakrabarty nomme « le rapport partiellement opaque que l'on appelle "différence" » (Chakrabarty, 2009 : 55). Le soin avec lequel Chakrabarty tente de pénétrer la complexité des concepts indigènes, tel que celui d'*Adda* ou celui de *Karuna*, forme de compassion irréductible au cadre de « théorie naturelle des sentiments » dans sa représentation européenne, témoigne à la fois de son désir de saisir le *grain de la langue* et d'une volonté de contester l'universalisation du langage des sciences sociales, inapte à reproduire les aspérités culturelles et historiques du langage. A l'inverse, ce que propose Chakrabarty est de « soulever la question de la relation entre la diversité des formes de vie et les philosophies politiques universalisantes, héritage mondial des Lumières » (Chakrabarty, 2009 : 226), en d'autres mots de repenser la traduction comme un mode d'homogénéisation de cultures hétérogènes.

Ainsi Chakrabarty formule-t-il moins une condamnation qu'une volonté de réappropriation de la traduction. Il l'écrit, sa maîtrise de la langue bengali (la langue vernaculaire colonisée) comme de l'anglais (la langue de l'universel) lui permet de prendre conscience des phénomènes et des dynamiques qui habitent les concepts et de leur éventuel effacement par la traduction. Il appelle surtout à la vigilance quand il s'agit de penser des « théories voyageuses », comme les appelait Edward Saïd¹⁰, et à laisser entendre ce que Spivak, traductrice militante, situe entre « les similarités et les différences » (2009b : 421). De fait, écrit Spivak :

« La production de récits historiques est la narrativisation discursive d'événements. Quand l'historiographie est volontairement 'non théorique', elle perçoit sa tâche, par rapport à des récits historiques rivaux de la même période, comme consistant à rapporter 'ce qui s'est réellement passé' dans une prose de valeur neutre. Depuis l'incursion de la "théorie" dans la discipline de l'histoire et l'inconfortable avènement de Michel Foucault, il n'est plus d'un avant-gardisme excessif de suspecter ou d'admettre que les "événements" ne sont jamais non discursivement constitués et que le langage de l'historiographie est toujours aussi du langage » (2009b : 422).

⁹ Voir néanmoins l'analyse de cette œuvre par Olivier Bougnot (2009) qui s'inspire de la méthodologie des *Subaltern Studies* en la soumettant aux outils de la critique littéraire : « Cette interprétation à rebours pratiquée par l'autobiographie éclairée, au-delà de l'opposition binaire entre communauté hindoue et communauté musulmane, les antagonismes, les tensions et les rapports de forces qui rendent difficile l'exploitation politique et idéologique de l'unité musulmane » (Bougnot 2009 : 37).

¹⁰ Ainsi, dans *Réflexions sur l'exil*, Saïd revient sur l'historicité des concepts : « La première fois qu'une expérience humaine est enregistrée, puis formulée en des termes théoriques, sa force vient du fait qu'elle est directement liée à et organiquement provoquée par de réelles circonstances historiques » (2000 : 554).

Si Chakrabarty perçoit l'historiographie comme langage, et donc comme *système*, culturellement ancré et inféodé à des normes, des règles mais aussi des transformations et des manipulations, c'est que la pratique réelle ou métaphorique de la traduction permet à la fois de faire saillir ces manipulations et de s'en affranchir : quand elle laisse apparaître l'âpreté des langues, des cultures et des histoires, la traduction permet un décentrement des concepts et une reformulation des phénomènes et des situations qui tiennent compte du lieu d'origine comme du lieu de réception.

La pratique de la traduction et surtout de la *transcréation* littéraire en Inde, sous-continent multilingue dominé par un usage minoritaire mais hégémonique de l'anglais, témoigne souvent du vaste spectre de reformulations culturelles possibles, entre des langues aussi peu éloignées que le hindi et le bengali, ou aussi culturellement distantes que le marathi et l'anglais, par exemple. Vastes sont les efforts de traductions à l'intérieur même des frontières de l'Inde, valorisées et financées par l'Académie des Lettres dont l'une des missions est la promotion des littératures régionales et leur circulation panindienne. Mais nombreuses également sont les transcréations littéraires, pratiquées par des auteurs bilingues : la réécriture dans une langue européenne d'une œuvre écrite en premier lieu en langue vernaculaire tiendra compte de la *différence* dans la terminologie, les concepts et les motifs de création, et c'est cette différence qui fera de son auteur un écrivain alternativement anglophone (par exemple) ou de langue indienne vernaculaire. Ainsi, Rabindranath Tagore pour le bengali, Krishna Baldev Vaid (né en 1927) pour le hindi ou Arun Kolatkar (1932-2004) pour le marathi opèrent-ils des « cycles of Give-and-Take » (Zecchini 2014 : 64), des traductions et des réécritures qui soulignent les transformations culturelles de la langue dans leur pratique littéraire du bilinguisme.

Enfin, le patrimoine indien abonde de récits d'assimilation des langues, cultures et pratiques exogènes, notamment par le biais de la traduction. En 1935, le poète de langue hindi H. R. Bachchan (1907-2003) publie de façon concomitante deux recueils. Le premier, *Khayam ki Madhushala* (« La Taverne de Khayyam ») est une traduction en hindi des quatrains du poète persan Omar Khayyam (1048-1131); le second, intitulé *Madhushala* (« La Taverne »), est une création qui s'en inspire clairement : le recueil, qui décrit l'itinéraire existentiel d'un buveur sur le chemin de la taverne, élabore son univers poétique autour d'une palette d'éléments inspirés de la thématique du vin chère à Khayyam. *Madhushala* entreprend ainsi un véritable palimpseste des *Rubaiyat* de Khayyam, dont elle emprunte tant la forme que la thématique, tout en procédant à une dérivation des références culturelles exogènes. La question de la langue joue là un rôle fondamental : en convoquant dans certains poèmes un lexique extrêmement sanskritisé, Bachchan situe la description de l'amour, de l'ivresse ou de la quête spirituelle dans une tradition culturelle indigène classique, et donc hindoue. Néanmoins, l'amante y demeure la *Saqi*, terme issu d'une tradition arabo-persane encore très présente dans le paysage littéraire du sous-continent indien.

À travers cet acrobatique transfert culturel, *Madhushala* témoigne des similarités existantes, à des époques et dans des aires culturelles différentes, entre des traditions en apparence incommensurables, dans un contexte de montée des tensions entre Hindous et Musulmans en Inde. Mettre en évidence les synonymies, linguistiques comme culturelles, permet tant à Bachchan de chanter les louanges de l'intercommunautaire et du « vivre ensemble » que de témoigner d'une angoisse sous-jacente spécifique à l'Inde coloniale et postcoloniale, où l'identité est inconcevable sans référence à l'étranger et où elle se construit dans la *confrontation* à l'étranger. En tant que

transcréation littéraire, *Madhushala* reflète donc un ethos culturel hybride où le vernaculaire se définit moins en opposition à l'exogène que dans son *assimilation*. Il ne s'agit pas tant de *traduire* que de mettre en valeur les différences et les similarités entre les cultures, en révélant la façon dont la langue et son habitat sont historicisés. Telle est là aussi une façon de « récolter le folklore » pour enrichir l'histoire, comme le préconisait Chatterjee et Raziuddin (2008) : la multiplicité des couches d'analyse dans un texte comme *Madhushala* signale sa capacité à révéler la complexité des situations, des événements, des identités et des catégories.

Cultures et langages subalternes

Pour les *Subaltern Studies*, la question du langage reste néanmoins liée à la capacité d'énonciation du subalterne, admirablement discutée par Spivak dans *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* (2009a). Si la figure du héron parvient, chez Goodwin Raheja et Grodzins Gold (1994), à contredire la condamnation supposée de Spivak quant à la capacité d'expression des subalternes¹¹, c'est qu'elle témoigne de la volonté des anthropologues de détourner l'analyse académique du discours pour l'appréhender dans l'univers symbolique alternatif qui compose la culture subalterne. Autrement dit, ce que Chakrabarty entend par « diversité des modalités d'être au monde » se formule de même dans une diversité de langues dont la traduction dans une langue *globale* ne peut témoigner. Pénétrer les dynamiques et l'univers symbolique de ces langues, c'est pénétrer les cultures des subalternes et leurs modes alternatifs d'expression, pénétrer la diversité des pratiques de vie par le langage de la *différence*.

Dans *Subalternity and Difference* (2011), Pandey interroge les relations d'imbrication entre la différence comme essence et la production de la subalternité comme phénomène de subordination. Il établit ainsi que la différence est un mode de naturalisation de la subalternité, puisqu'elle se base sur un principe de norme et de déviation établi par les dominants. Ainsi, écrit-il, la « proclamation de la différence se fait le moyen de légitimer et renforcer les relations de pouvoir » (2011 : 3). Existe-t-il des modes d'émancipation du subalterne, quand il demeure accolé à une différence essentialisée, donc incommensurable ? C'est justement cette différence qui, déployée en motif d'oppression, fait émerger les revendications de reconnaissance d'une culture subalterne *autonome*, formulée par des moyens (ou un *langage*) alternatifs : la différence se politise et prend progressivement le pas sur le thème de l'égalité.

Pandey mobilise à cet égard deux exemples : d'une part celui d'une subalternité *dans le Nord*, incarnée par les esclaves du sud des États-Unis dont les chants procèdent d'une réappropriation des grands thèmes du discours du pouvoir (le grand récit chrétien, notamment) ; d'autre part celui d'une subalternité *dans le Sud*, incarnée par les *dalits*, « intouchables » de l'hindouisme dont la politisation a pris forme par la poésie comme moyen de formulation de l'oppression et de renversement *dans le*

¹¹Que Spivak contredit elle-même dans ses fines approches des nouvelles de Mahasweta Devi (voir Spivak 2009b).

langage de l'autorité brahmanique¹². L'argot ou le blasphème des concepts sacrés de l'hindouisme résident de fait au cœur d'une poésie tant personnelle que politique qui témoigne de l'expérience quotidienne de l'oppression. Ce langage inapproprié devient le *langage dalit* comme expression de la subalternité, du motif de l'oppression et des moyens d'émancipation. En d'autres mots, d'après Pandey, la subalternisation *crée* la culture et le langage subalternes comme culture et langage de la contestation :

« Ce n'est pas une politique qui découle de la différence culturelle (d'une manière ou d'une autre déjà constituée), mais plutôt une culture qui découle de la différence politique – et une perspective politique alternative. Si l'on considère les revendications politiques qui procèdent de l'acte même de nommer un assemblage politique, en tant que "dalit", "noir", "Africain américain", aborigène *adivasi*, Premières Nations, gay, lesbienne (pour ne pas dire LGBT), en l'occurrence même "femme", on pourra en conclure que ce que cela signale, c'est l'histoire et la politique d'un *devenir* ; et, de concours, la quête d'une éthique, d'une position à partir de laquelle l'on peut agir sans peur, réclamer ses droits, vivre » (Pandey, 2011 : 16-17 : Ma traduction)

Plus complexe encore est le paradigme du féminin comme motif de subalternisation : si la question des femmes s'accompagne d'une forte mobilisation, celle-ci peut, à son tour, subalterniser les mouvements mineurs ou leur formulation alternative dans les anciennes colonies. Dès les années 1970, un féminisme international a de fait établi les grandes lignes de l'oppression et des moyens d'émancipation en gommant du même coup les singularités culturelles des femmes, des féminismes et des patriarcats¹³. C'est d'ailleurs là le constat de Spivak dans sa lecture complexe de la nouvelle « Stanadayini » de Mahasweta Devi : elle y exhibe les limites de lectures féministes eurocentrées d'un texte qui met en scène « le gendrage spécifique d'une femme du Tiers-Monde », lectures qui, d'après Spivak, demeurent insuffisantes à saisir la complexité du sujet genré indien postcolonial, du sujet subalterne.

La formulation littéraire du féminisme en Inde contredit à de nombreux égards les postulats eurocentrés sur la « femme opprimée du Tiers-Monde », sa relation à des traditions asservissantes et ses moyens d'émancipation. Des auteures contemporaines indiennes telles que Mahasweta Devi, mais aussi Mallika Sen Gupta (Bengali, 1960-2011) ou Anamika (Hindi, née en 1961), décentrent les revendications féministes pour les ancrer dans un territoire où, par exemple, la représentation de la nation est intimement liée à une métaphorisation du féminin qui justifie l'asservissement, voire la violence¹⁴. Ainsi, Sen Gupta intitule-t-elle l'un de ces recueils « Moi, Banalata Sen, j'écris » (*Banalata Sen Likhchi*, 2008) comme stratégie de prise de pouvoir (*empowerment*) en réponse au poème *Banalata Sen* (1935) de Jibanananda Das (1899-1954), qui érige dans l'imaginaire indien l'éternel féminin en métaphore spectrale du territoire idéal, autrement dit de la nation. La déconstruction des stéréotypes du féminin est ainsi indissociable des motifs culturels, historiques et politiques auxquels il est assigné, notamment ceux élaborés par la colonisation comme processus hégémonique et par sa

¹²Voir notamment G.J.V. Prasad (2013).

¹³Voir Castaing (2014).

¹⁴Voir notamment Veena Das qui note que la violence faite aux femmes dans la société indienne se trouve justifiée par la trame nationaliste, qui fait des corps féminins « des surfaces sur lesquelles le texte de la Nation est écrit » (1996 : 75).

réponse nationaliste comme cristallisation des identités. Sen Gupta vise ainsi à déconstruire les imaginaires, pour néanmoins reconstruire une culture et un langage subalterne fondé sur le principe de la différence. La réappropriation de figures et représentations féminines à partir de corpus et de traditions classiques ou populaires tend à faire émerger par la contestation une culture autonome, nourrie d'un *ethos* propre à une expérience subjective collective (celle des femmes) dans un contexte singulier (l'Inde rurale et hindoue). Ainsi, comme le soulignent Grodzins Gold et Goodwin Raheja (1994), l'expression autonome du subalterne ne peut se formuler que dans un langage qui défie les normes du langage du pouvoir, celui dans lequel, d'après Spivak (2009a), les subalternes ne peuvent s'exprimer.

C'est par le détournement d'un genre littéraire appartenant au patrimoine féminin que Sen Gupta déploie ce langage subalterne. Dans son poème « Le barahmasa de l'électricité » (*bhoter meyer baromashya*, 2008), elle se réapproprie la forme poétique traditionnelle du *barahmasa* des littératures vernaculaires d'Inde du Nord, chanson des douze mois qui décrit, mois par mois, les modifications de la nature comme métaphores des sentiments de la récitante, très souvent une femme souffrant de l'angoisse de la séparation (*viraha*) d'avec son aimé. L'élément descriptif issu du paysage naturel saisonnier est ainsi combiné à l'élément pathétique¹⁵: les nuages noirs de la saison des pluies peuvent rappeler l'absence de l'« amant à la peau noire » ; les chants amoureux des oiseaux au printemps peuvent attiser la douleur de la séparation. Chez Sen Gupta, néanmoins, la thématique n'est pas tant la souffrance existentielle de l'amante délaissée que la souffrance physique des femmes rurales au quotidien. La précarité des conditions sociales, économiques, climatiques et sanitaires constitue de fait un frein à leur *empowerment*, incarné dans le poème par le vote féminin :

« Au mois de *Vaishak* (avril-mai), dis-moi, Babu, comment pourrais-je donc voter ?
On meurt de soif, il n'y a pas de pompe à eau.
La boue encombre le chemin sur des kilomètres.
La cruche sur la tête, vers la mare de Sonamati,
On marche en espérant l'eau, le feu au ventre [...]

Dans le froid de *Magh* (janvier-février), n'appelle pas à voter, Babu,
Le froid ne convient pas du tout à mon pauvre châle en lambeaux.
Quand donc viendra l'électricité ? Quand donc les routes seront-elles en dur ?
Quand donc tous les enfants sauront-ils lire ?
Si je lui dis – ne frappe plus ta femme,
Il me traitera de sorcière et m'immolera¹⁶ »

S'il déploie certains stéréotypes de la Femme du Tiers-monde, l'originalité de ce poème est la réponse qu'il y apporte : le vote comme incarnation de revendications féministes universalisantes est inadapté comme motif de mobilisation dans le contexte des femmes rurales traditionnelles indiennes, où les problématiques ne sont pas *différées* (« belated », selon le terme de Chakrabarty) mais *différentes*. La langue déployée par ces femmes ne peut être celle des citadines (européennes ou non), préoccupées par l'émancipation des femmes comme groupe homogène, mais une langue puisée dans un terreau peuplé de voix et d'images appartenant à la sémiotique féminine. Cette langue est celle non d'un idiome savant mais d'un bengali populaire, habité par nombre de locutions

¹⁵

¹⁶Traduction O. Bougnot (non publiée).

propres au langage domestique qui, en contexte rural traditionnel, est l'espace du féminin par excellence.

La mobilisation d'un *ethos* populaire traditionnel, véhicule de représentations éventuellement archaïques et aliénantes du féminin (métaphore de la nation, représentation de la femme soumise, assimilation de la figure de l'exilée), témoigne à la fois des singularités des revendications féministes et d'une volonté de réappropriation des cultures vernaculaires comme espace autonome de résistance. La position de la poétesse qui recompose une culture subalterne comme espace d'émancipation témoigne d'une certaine volonté de *provincialisation de l'Europe*, du moins de cette Europe métaphorique, incarnation des paradigmes du pouvoir, dont parle Chakrabarty : en édifiant un outil de mobilisation politique *efficace* à partir d'éléments traditionnels et non-rationnels ; en s'adressant au groupe opprimé *dans sa propre langue* ; en repensant les catégories d'oppression et de féminisme et en érigeant la tradition en outil d'émancipation ; en créant, en conséquence, un espace où le subalterne peut non seulement parler, mais également devenir *sujet de sa propre histoire par sa propre culture*.

La question que pose néanmoins l'exploration des marges, la valorisation des petits récits et la mobilisation de cultures subalternes autonomes est certes celle du renversement de l'universalisme mais également, on le conçoit, celle de la menace d'un repli identitaire et idéologique qui les rendent inadéquates à un monde globalisé. L'exemple des dynamiques féministes locales est tout à fait significatif puisqu'en valorisant la singularité des modes d'émancipation, c'est l'émancipation elle-même, dans sa conception certes européenne mais arrachée au terme d'un long combat, qu'elles mettent en question. Au sujet de cette difficile articulation, Pandey écrit d'ailleurs :

« La reconnaissance de la 'différence', et par là le déploiement même d'une idée de la différence, ont été le socle de revendications identitaires, unitaires et de privilège. Nombreux sont les travaux féministes qui ont refusé d'accepter la simple dichotomie entre revendication de l'égalité et revendication de la différence, et ont affirmé au contraire que l'égalité était indissociable de la reconnaissance et de l'inclusion des différences » (2011 : 4. Ma traduction)

Le principe d'égalité, fondamental dans les discours féministes, est donc remis en question par la reconnaissance de l'hétérogénéité des femmes et des féminismes, quand il réside, paradoxalement, au cœur de nombre de discours solidaires et antiracistes contemporains. Telle est d'ailleurs là l'une des critiques qui a pu être adressée aux *Subaltern Studies* en général, et à Chakrabarty en particulier : les petites histoires parviennent-elles à témoigner du monde dans sa globalité ? Et, plus important encore, dans les termes de Chibber (2014), l'« obsession des particularismes culturels » n'a-t-elle pas pour conséquence de discréditer l'idée même des droits universels ? Ce que formule néanmoins Chakrabarty dans *Provincialiser l'Europe* n'est pas une volonté de *rupture* avec l'Europe, sa pensée et les modèles qu'elle a pu ériger (en témoigne le terme même de « provincialiser »), mais plutôt celle d'un *dépassement* de ces modèles, qui reflète un fonctionnement dynamique du monde, en perpétuel évolution. Le féminisme littéraire de Sen Gupta, l'humanisme de Tagore ou l'anti-communautarisme de Bachchan signalent non seulement les visées politiques de la littérature, mais surtout les phénomènes d'assimilation de la différence que la postcolonie formule au quotidien et par tous les moyens. C'est pourquoi Chakrabarty s'évertue, dès les premières lignes de *Provincialiser l'Europe* et jusqu'aux cruciales dernières, à convaincre que sa posture est non celle d'une revanche,

mais celle d'une « gratitude anticoloniale » (Chakrabarty, 2009 : 376) : sublime oxymore qui laisse songer que le meilleur est à venir.

Références :

Arnold (David), 1984, « Gramsci and Peasant Subalternity in India », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 11, n° 4, 1984, p. 155-177.

Arnold (David) et Blackburn (Stuart), eds. 2004, *Telling Lives in India: Biography, Autobiography, and Life History*, Bloomington, Indiana University Press.

Bachchan (Harivansh Rai), 1935, *Madhushala*, Delhi, Rajpal and Sons.

Bhabha (Homi K.), 2007, *Les lieux de la culture: Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot.

Butalia (Urvashi), 2002, *Les voix de la Partition Inde-Pakistan*, Arles, Actes Sud.

Castaing (Anne), 2014, « Thinking the Difference: On Feminism and Postcolony [review essay] », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* [Online], URL : <http://samaj.revues.org/3689>.

Chakrabarty (Dipesh), 2009, *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Amsterdam. Traduit de Chakrabarty (Dipesh), 2000, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Chakrabarty (Dipesh), 2011, « Belatedness as Possibility », In Boehmer (Elleke) et Chaudhuri (Rosinka), eds. 2011, *The Indian Postcolonial: a Critical Reader*, Londres, Routledge, p. 163-176.

Chandra (Sudhir), 1992, « Communal Consciousness in Late 19th Century Hindi Literature », In Mushirul Hasan, ed. 1992, *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, New Delhi, Manohar, p. 180-195.

Chatterjee (Partha), 1993, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press.

Chatterjee (Partha), 2008, « Introduction », In Chatterjee (Partha) et Raziuddin (Aquil), eds. 2008, *History in the Vernacular*, Ranikhet, Permanent Black, p. 1-22.

Chibber (Vivek), 2014, « Contre l'obsession des particularismes culturels. L'universalisme, une arme pour la gauche », *Le Monde Diplomatique*, n°722, Mai 2014, p. 22-23.

Das (Veena), 1996, *Language and Body : Transactions in the Construction of Pain*, Daedalus, Vol. 125, n°1, *Social Suffering*, Winter, 1996, p. 67-91.

Gerschenkron (Alexander), 1952, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Chicago, The University of Underdeveloped Areas.

Goodwin Raheja (Gloria), et Grodzins Gold (Ann), 1994, *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press.

- Guha (Ranajit), 1982, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », In *Subaltern Studies I. Writing on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, p. 1-7.
- Guha (Ranajit), 1983, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Durham, Duke University Press.
- Hobsbawm (Eric J.), 1966, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard.
- Kaviraj (Sudipta), 1995, *The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India*, New Delhi, Oxford University Press.
- Lejeune (Philippe), 1975, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil.
- Menon (Ritu), et Bhasin (Kamla), 1998, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, New Delhi, Kali for Women.
- Pandey (Gyanendra), 1999, « Pour la défense du fragment : réflexion sur les affrontements entre hindous et musulmans dans l'Inde actuelle », In Diouf Mamadou, ed. 1999, *L'Historiographie indienne en débat*, Paris, Karthala, p. 251-287.
- Pandey (Gyanendra), 2001, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pandey (Gyanendra), ed. 2011, *Subalternity and Difference: Investigations from the North and the South*, London and New York, Routledge.
- Prasad (G.J.V.), ed. 2013, *Dalit Literatures: Politics and Aesthetics*, Londres, Pencraft International.
- Pollock (Sheldon Ivan), ed. 2003, *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, Berkeley, University of California Press.
- Pouchepadass (Jacques), 2000, « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, 156, p. 161-186
- Prakash (Gyan), 1992, « Postcolonial Criticism and Indian Historiography », *Social Text* No. 31/32, *Third World and Post-Colonial Issues*, p. 8-19.
- Said (Edward W.), 2005, *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- Said (Edward W.), 2008, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, Arles, Actes Sud.
- Sen Gupta (Mallika), 1999, *Kathamnabi*, Calcutta, Ananda Publishers.
- Spivak (Gayatri Chakravorty), 2009a, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam.
- Spivak (Gayatri Chakravorty), 2009b, *En d'autres mondes, en d'autres mots: essais de politique culturelle*, Paris, Payot.
- Veyne (Paul), 1978, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.
- Zecchini (Laetitia), 2014, *Arun Kolatkar and Literary Modernism in India: Moving Lines*. Londres, Bloomsbury.

